د. قرباش بلقاسم

الاسلام
الغرب وبلاد المغارب

العلج و عتناق لإسلام في عصر الحداثة الأولى 1500-1800م



الاسلام: الغرب وبلاد المغارب

المثقف

الاسلام
الغرب وبلاد المغارب

العلج واعتناق الإسلام في عصر الحداثة الأولى 1500-1800م

وصف برناند لويس من اعتنقوا الإسلام خلال الفترة الحديثة 1500-1800م "بالمغامرين: ولا يعدو أن يكونوا قلّة": لكن يبدو أن الواقع يتجاوز مجرد "المغامرة" فأمام تزايد عدد المعتنقين للإسلام حذّر الكتاب ومنظمات الندية القراء بإخبارهم "أن أغلب الذين أخذوا أسرى من قبل "المغاربة": تخلّو عن المذهب أو الإيمان "Faith"، في حين هاجر آخرون إلى البلاد المغاربية لاعتناقه طوعا. وليس هذا فقط، بل صرح دي سوسا في 'عمله أن نصف سكان الجزائر بين عامي 1580 و 1581 'كانوا من المهتدين

وأما روبيرت بيرتن فبعد قراءته عن الأعداد الهائلة التي اعتنقت الإسلام بتونس والجزائر فقد استنتج أن "المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام... رحب بهم كإخوة"، وبشيء من السخرية أكد ساموال هارتليب في "عريضته" سنة 1644 أن الفقر دفع العديد ممن يرغبون في عيش حياة شريفة إلى الاحتيال، الكذب، السرقة، القتل، واعتناق الإسلام أو أي شيء آخر". وفي مسرحية سيرفانتس "El Trato de Argel" Turn Turk1580 "هتف الأسير أورليو بأن الإسلام قد اجتاح المسيحيين كبارا وصغاراً

إن الإسلام خلال القرن السابع عشر كان ذا قوة جاذبة، جعلت الآلاف من النصارى يتخلون عن دينهم، ولهذا فقد دعم السياسيون والكنسيون الأدبيات التي تسيء للإسلام والمسلمين. فقد كتب هوكلايت: "أن الجزائر هي عرش القرصنة ومفسدة التجارة، ومركز العبودية... ووكر شياطين البحر، وعاء المرتدين وخونة بلدانهم". في حين نشرت إحدى الجرائد البريطانية سنة 1609م: "المسيحيون جعلوا ملعين والملعون أبناء الشيطان" أما شكسبير في مسرحيته العاصفة "فقد وصف الجزائر بموطن الساحرات والخارجين عن القانون"

المثقف

للطلب يرجى التواصل مع:

دار المثقف:

:

واتساب ⬅

+213 696 59 04 68

بريد إلكتروني ⬅

darelmouthakaf@gmail.com

أو برقم الهاتف:

0664956854

الفهرس العام

في إحدى أيام الربيع من عام 1619، دارت معركة بحرية شرسة قبالة السواحل الإيطالية، وذلك بين سفينتان حربيتان من أسطول صقلية وسفينة تونسية صغيرة. ورغم الفارق العددي الهائل، قاتل طاقم السفينة الصغيرة بضراوة. كان قائدها العُلج[1] يقاتل بشجاعة في قلب المعركة، ولم يستسلم إلا بعد أن تركت المعركة على وجهه ندوبا من البارود.[2]

عندما تم أسره، لم يستغرق الأمرطويلا حيث اعترف أن اسمه النصراني هو "غيوم بيدوس"، وأنه فرنسي تخلى عن المسيحية، وأن اسمه "التركي" هو "شعبان" ويعيش الآن في تونس. كانت القصة بسيطة ومباشرة: شاب فرنسي أسره التونسيون في طفولته، اعتنق الإسلام، وأصبح واحدا من الساكنة المغاربية. بالنسبة لمحكمة التفتيش في باليرمو بدت القضية واضحة ومختومة. كان مصيره المحتوم هو قضاء بقية حياته مجدفا على سفن الأسطول الاسباني بعد "مصالحته" مع الكنيسة.

لكن بعد تسعة أشهر في غياهب السجن، وفي جلسة استماع بتاريخ 14 نوفمبر 1619، حدث ما لم يكن في الحسبان. تراجع "شعبان" عن كل اعترافاته. ببرودة وثقة حيث أعلن أنه ليس فرنسيا ولا "مرتدا"، بل قال: " إنّ اسمي شعبان، أنا تركي وابن لأبوين تركيين، ولدت في جزيرة قرب خيوس".

ومنذ تلك اللحظة، بدأت ملحمة قضائية ونفسية استمرت لست سنوات كاملة. تحولت جراءها القضية البسيطة إلى صراع أسطوري بين رجل أعزل ومؤسسة هي محكمة التفتيش. من جهة، كان القضاة يجمعون الأدلة ويستجوبون الشهود من صقلية وفرنسا وتونس في محاولة يائسة لكسر جدار إنكاره. ومن جهة أخرى، كان شعبان وحيدا في زنزانته

---

[1] يطلق لفظ العلج "وجمعه الأعلاج" في المصادر المغاربية خلال العصر الحديث -1500-1850م- على الأوروبيين المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام واستقروا في بلاد المغرب. كان هؤلاء الأعلاج يشكّلون فئة مميزة في المجتمعات المغاربية، خاصة في الموانئ الكبرى مثل تونس والجزائر وطرابلس. وقد صار كثير منهم قادة بحارة، وارتقوا من أسرى أو عبيد إلى رجال ذوي شأن، متبنين هوية جديدة قائمة على الإسلام والانتماء إلى الأرض المغاربية، مثلما فعل الريس شعبان وغيره.

[2] ينظر: Bennassar, Les Chrétiens d'Allah.

أثار العالم المغاربي القلق في أوربا منذ القرن السادس عشر، حيث صورت مناطقه كأرض أسطورية من الثّراء والثقافة والترف، فقد وصفها الرحالة على أنّها أراضي ديناميكية ومزدهرة يعيش فيها أفراد لهم ديانات ولغات متنوّعة في تفاهم وتناغم تام، وأفادوا أنّ مهتدين أمثال وارد ودانسر وغيرهم عاشوا حياة الرخاء والازدهار على الأراضي المغاربية. وخوفا من تأثّر العامة بهما سارعت السلطات الرسمية والكنسية إلى انتقاد 'الثقافة التركية القائمة على الملذّات' من قبل أولئك الذي كانوا يخشون جاذبيتها لأتباع المذهب.

فقد خشيت السلطات الروحية والزمنية "جاذبية العالم المغاربي لأولئك الذين لم يغادروا بلدتهم الأوربية أبدا حيث كان يمكن إغواؤهم بالسلع العثمانية. ففي عام 1652م فتح أوّل مقهى في لندن، فهوجمت 'هذه القهوة المحمّدية' باعتبارها رمزا من رموز آل عثمان، فصدر في أحد الكتيّبات "أن القهوة علامة مظلمة"، في حين قال آخر "أنّ القهوة استوردت معها القرآن".[1]

ومن هنا جاءت مذكرات الأسر لتعبر عن أدب مقاومة على حدّ تعبير باربرا هارلو، فهي غالبا ما مثّلت تأكيدا ذاتيّا عن الولاء الفردي والإخلاص للكنيسة والتاج والمجتمع، ولهويّة الفرد الأوربي كنصراني، فكلّما زادت معاناة صاحب المذكرة ارتفعت معها القيمة الاخلاقية للفرد في مجتمعه، ولهذا فإنّ مذكرات الأسر انتقدت بشدّة أولئك 'المتحوّلين' الذين اختاروا التكيّف بدلا من المقاومة.

وهكذا فقد ظهرت الإشارة إلى 'الأعلاج' مرارا وتكرارا في مذكرات الأسرى، كغاية مفادها 'النقد والتبرئة'، فكانت أول إشارة "لمتحول إنجليزي" في الأدبيات البريطانية في تأليف ريتشارد هوكلايت، المعنون بـ "مجموع الرحلات"، حيث يسمّى هذا 'المهتدي' جون نيلسون،

---

[1] John Tolan, The Enlightenment prophet: Muhammad in early modern Europe, Journal of the British Academy, 2024, Vol.12., p24.

قدرته على تحقيق الخلاص لأتباعه، ارتبطت الرؤية الأمريكية ارتباطا وثيقا بصعود "النزعة الوطنية"*Nationalism*. لقد تزامنت الكتابات الأمريكية المتعلقة بمنطقة المغرب العربي مع تشكّل الهوية الوطنية الأمريكية، حيث أدى الحماس الوطني الناجم عن الثورة الأمريكية والانفصال عن التاج البريطاني إلى إعاقة استيعاب المفاهيم التنويرية خاصة عند نقد الإسلام والمنطقة المغاربية، مما أفضى إلى استمرار تصنيف المسلمين كأعداء حقيقيين.

فقد وصف جيفرسون أحد الآباء المؤسسين للحركة التنويرية في الولايات المتحدة الامريكية، "الحكم العثماني على أنه نموذج للاستبداد المطلق'[1]، حيث يمكن ان نلاحظ بأن هذه التآليف قد جاءت 'لصقل العقل الفكري الأمريكي' وتشكيل نظرته تجاه المسلم الآخر. بقيت النظرة التنويرية الامريكية -تجاه الإسلام- ملتصقة بالفكر اللاهوتي نفسه، "حيث أرست التعاليق التي نشرها المفكرون الأوربيون الأوائل النظرة الأمركية تجاه الإسلام، أمثال جوزيف ميد، وتوماس برايتمن، وبيير جوريو، وتشارلز دوبوز، والأسقف توماس نيوتن، وجون غيل، وجورج ستانلي فابر، أساسًا تدريجيا بُني عليه تقليد أمريكي في التفسير الديني " .

وعلى قلّة عدد الأسرى الأمريكان في المغرب العربي، الذي لم يتجاوز في الغالب خمسمائة أسير، كان بنجامين فرانكلين "يخشى ما أسماه "نشوء نظام مغاربي جديد في أمريكا"، في الوقت الذي انتاب توماس جيفيرسون قلق شدسد من أن فيرجينيا 'ستغرق سريعا' في منزلة 'بربرية الاتحاد *'Barbary*. وقد عمد مفكرو التنوير إلى "تدجين" صورة المغاربة لتغدو رمزا متحركا يُجسد الأخطار التي تواجه الحرية الناشئة. فأصبحت فكرة الأسر المغاربي و"العبودية الجزائرية" رموزا عابرة للحدود لممارسة محلية مثيرة للجدل، لم تُعدّ أمريكية بالكامل إلا بعد الحرب الأهلية. ومن خلال مقارنة مالكي العبيد الجنوبيين

[1] Marr Timothy, The cultural roots of American Islamicism, Cambridge University Press, 2006, p95.

ثقافية للفكر الاستعماري. ويبرز الكتاب المقدس هنا كرمز كونيّ للإيمان المسيحي والمعرفة الإلهية، فضلا عن كونه علامة على الهوية الثقافية الغربية، ليُحوّل في هذا الإطار إلى أداة لنشر الدين، مُكرّسا سردية العمل التبشيري. أما وضعه على طاولة محمولة فيُشير إلى قابليته للنقل والانتشار، وكأنّ الرسالة المسيحية قادرة على اختراق أي فضاء، حتى أكثر الأراضي "بُعدا" أو "غرابة"، في تعزيز لخطاب الهيمنة الثقافية والدينية والهوياتية المرتبط بالمشاريع الاستعمارية.

إن تبلور هذه السرديات لا يشكل النظرة الغربية فقط، بل يصنعها ضمن مخيال غربي سيكون لاحقا أحد دوافع التوسع الإمبريالي. فرغم أن الاحتلال الأوربي لشمال إفريقيا جاء ضمن سياق الانفجار الإمبراطوري نتيجة التطور الصناعي والفوقية إلاّ أن أيديولوجية تحضيرية سبقت هذه الرغبة الجامعة في التوسع ثلاثة قرون على الأقل، ضمن مخيال أوربي تمّ تغذيته بالنص والصورة والمسرح.

فرغم أن هذه الأنواع الأدبية لم تكن السبب الرئيسي للتوسّع الأوربي، "إلاّ أنّها أصبحت في النهاية السبب الفكري له"، حيث كانت الأداة الدعائية لهذه المنظومة الامبرايالية التي أدّت في النهاية إلى إعطاء مصوّغ وكذا تسويق 'للفكرة' الاستعمارية التي تشّربتها المجتمعات الغربية لاحقا.

عودته من مكّة حديثا، كما رأى من غير المناسب الذهاب معه إلى المقهى لوجود الأتراك هناك".[1]

تبادل الصديقان أطراف الحديث، فسأله بيتس عن صحة والديه وحال أصدقائه، فأخبره فوتو أن التقى بوالده لحظات قبل مغادرته من إكستر، ليطلب منه [redacted] بعدها "أن يحمل إليه رسالة، بالإضافة إلى هديّة تتمثّل في غليون تركي وقطعة قماش من الحرير إلى والدته، في حين أهديته وشاحا لنفسه، وأخبرته أن يدعو الله لي لعلي أجد الخلاص لأعود مجددا إلى النصرانية".[2]

تثبت هذه التسجيلات نظرة العالم البروتستانتي "للمهتدي" حيث كانت العلاقات الوطيدة بين الأفراد تعكس تقبل هذه المجتمعات المسلمين لا شعوريا، لكن على عكس التعامل البروتستانتي مع المهتدي ومحيطه، فإن 'الايمان' في العالم الكاثوليكي كان قويّا، بشكل أثر على المتحوّل وعائلته نفسها، حتى أصبح التحوّل عارا يمسّ شرف العائلة ومحيطها، "فبعد وصول رسالة مؤرّخة في 27 فيفري سنة 1629م من الأسير كليمنتي فرانسيسكو إلى مسقط رأسه في جزر الكناري، مفادها أن كليمنتي خوردان قد اعتنق الإسلام واتّخذ لنفسه زوجة موريسكية، وأنّ زوجته لم يعد لها زوج ولا أب لأولادها، وأن خوردان أصبح من أتباع "الشيطان."

احتجّت العائلة بشدّة على التهمة، ورفعت دعوى استئناف، حيث وصف المحامي القضيّة كقضيّة "شرف وعار"، ذلك "أن العائلة تعاني اليوم من تبعات هذه التهمة باعتبارها عائلة كبيرة وواسعة تضمّ عشرات الكهنة والقساوسة والأشخاص ذووا المكانة والكرامة"، حيث أصرّت العائلة وبشدة على إعادة رفع القضية حتى أنّها أكّدت استعدادها دفع مبالغ ماليّة ضخمة مقابل أن يُبرأ خوردان، وفعلا فقد فتحت محكمة التفتيش تحقيقا وراسلت رهبان الفدية بأن يفتحوا تحقيقا في القضيّة، ليتم في النّهاية تعليق التهمة ولم يحكم على خوردان "بالرّدة".[3]

---

[1] Pitts Joseph, op.cit, p159.

[2] Ibid, 160.

[3] Daniel Hershenzon, op.cit, p102.

مع مطلع القرن السادس عشر وقع الريس علي أسيرا في يد قراصنة من نابولي قبالة السواحل الاسبانية. ولعلّ ما أثار دهشة الجميع هو عملية فديته وعودته إلى تونس 'كتركي أو تونسي'، حيث نقل شهود عيان أن: همسات انتشرت بين أطقم السفن كان مفادها، لماذا افتدي علي؟ وكيف وافق النصارى على قبول هذه الصفقة؟ لكن نفس الشهود أكّدوا أنّ "علي ظلّ طيلة اشتغاله مجدّفا على متن هذه السفن الأوربية يعتمد على مترجم، مموّها بذلك عدم قدرته على التخاطب بغير العثمانية".[2]

[1] Daniel Hershenzon, op.cit, p107.

[2] Benassar, op.cit, p78.

إن تمّسك علي باللغة العربية أو العثمانية وظلوعه بها، يثبت عمق ارتباطه بالإسلام، فالرجل لم يكن مندمجا في المجتمع التونسي فقط، بل كان فردا منه أو على الأقل رأى نفسه. "ولهذا ففي 22 من جوان سنة 1624م، وعندما وصل طبيب المحكمة المقدّسة إلى زنزانة علي الذي وجده فاقدا للوعي، بالكاد يستطيع التنفس، حيث علم من المترجم أن الأخير مصمم على المضيّ قدما حتّى النهاية، ويرفض أن يأكل طعاما نصرانيا. اشترط علي لاحقا من المحقق وجود 'مسلم' يعدّ له الطعام. وأمام هذا الوضع لم يكن أمام المفتشين إلاّ أن يعيّنوا له أحد المسلمين المشتغلين كعبيدين على متن السفن الحربية".[1]

طبعا لم تكن "الدولة لتستغني عن أبنائها أبدا"، تلك ظاهرة 'أخلاقية' ميّزت كثيرا الأنظمة العسكرية والنخب المغاربية خلال الفترة الحديثة، حيث رأت الدولة ممثّلة في الأقلية الحاكمة أن الأفراد الذين قدّموا خدمات جليلة للأمة لا بد أن يكافؤوا وأن يعودوا للديّار.

فرغم أن الكثير من هذه الأنظمة كانت مستعدّة لقتل أي معارض أو على الأقلّ نفيه، إلاّ أنّها لم تكن لتقبل 'أخلاقيا' ببقاء نخبها في بلدان 'الآخر' أو 'العدو'.

ففي سنة 1635م أسر مراد رايس الأصغر من قبل قراصنة مالطا بالقرب من السواحل التونسية حيث قضى أسره في الجزيرة. لا تتوفر لنا الكثير من المعلومات حول عملية محاكمته، غير أنه من الواضح أنّ السلطات الكنسية والعلمانية في الجزيرة كانت تعرف

ولهذا فقد غذّت السلطة الروحية والزمنيّة على حد السواء "فكرة العار" كسياسة دفاعية ضدّ أولئك الراغبين في العيش سرًا كمسلمين، حيث يشير دييغو غالان في مذكراته التي كتبها في النصف الأول من القرن السابع عشر "أن الاسبان كانوا على علم مسبق بسرعة انتشار أخبار التحوّل ما كان يردعهم غالبا على التفكير في أيّ اعتناق غير الحقيقي".[1]

ورغم هذا العار الذي كان يمكن أن يلحق بالعائلة نتيجة المحاكمة الغيابية لهؤلاء المهتدين، ومعاناة الأفراد من نظرة المجتمع التي قد تختصر المسألة في "عدم قدرة العائلة على تربية الابن وبث روح الايمان داخله"، إلاّ أن العلاقات الاجتماعية المعقّدة والحاجات الاقتصادية والغريزة العائلية، قد استطاعت أن تقاوم الايمان في ظل هذه الظروف وتتجاوزه في أحيان كثيرة، حيث أثبت التسجيلات أن الكثير من هؤلاء المتحوّلين الاسبان قد استمروا في التواصل مع عائلاتهم وفي كثير من المرّات إرسال المال إليها، حتى أن بعضهم كان يستقبل زيارات من أقربائه، فعلى سبيل المثال: "كان سيمون دي بيريز من جنوة، الذي تزوجّ من امرأة أندلسية واستقرّ في قادس يزور عمّه مامي الجنوي في الجزائر بانتظام، وهو مهتدٍ جنوي ثري، كان يوفّر له تراخيص آمنة لهذه الزيارات".[2]

وتخبرنا شهادات محاكم التفتيش عن الكثير من الحالات المسكوت عنها، حيث تشير هذه الشهادات إلى العلاقات العائلية المعقّدة بين الأفراد بما يفتح الباب عاليا لعلاقات متشابكة تؤكّد الحنين والرغبة والدوافع الحسّية والمعنوية للأشخاص بما يلبّي الاحتياجات الفردية والجماعية، ففي "20 جوان سنة 1571م، استجوب قاض المحكمة الملكية في منزله قائد السفينة الشراعية سانتا ماريا بونا فينتورا، وكان على متن السفينة رجل يدعى بيري بيليغري الصقلي، أفاد شهود أنّه كان يزور شقيقه المرتدّ بشكل متكرّر في الجزائر، ليس فقط من أجل رؤيته والبقاء معه بل أيضا للحصول على المال لإعالة عائلته وأولاده بسبب الفقر والعوز الذي يعيش فيه، فقد كان الشهود يرونه في كثير من المرّات

[1] Galán, Relación, 54. In: Daniel Hershenzon, op.cit, p103.

[2] Daniel Hershenzon, op.cit, p104.

لكن مع تزايد أعداد المحاكمات بسبب التحوّل أواخر القرن السادس عشر، رأى المكتب المقدّس في روما عام 1594م، أنه من المفيد إعادة النظر في طريقة المحاكمة حيث أرسلت تعليمات جديدة للمحققين. "كانت هذه التعليمات غامضة نسبيا ومقتصرة على أسئلة قليلة: هل أجبر المرتدّ على التخلّي عن إيمانه؟ هل ارتدّ خوفا على حياته؟ أم أنه ارتد ظاهريًا بينما ظل نصرانيا في قلبه؟ وفي عام 1597م أضافت محكمة التفتيش بعض الأسئلة: هل كان المرتدّ يؤمن بصدق بالإسلام؟ هل هرب من الأراضي الإسلامية طواعية؟ هل ختّن؟ هل اتخذ لنفسه اسما إسلاميا؟ هل عاش كمسلم يصلي في المسجد ويؤمن بمحمد ويتّبع الشعائر الإسلامية؟ أم أنه احتفظ بإيمانه النصراني في قلبه؟".[2]

لم يكن حرقُ المرتدين أو إعدامُهم يُطبّق إلا في حالات نادرة جدا، وتحديدا عند إصرار العائد على التمسك بالإسلام أو اليهودية أو الهرطقة. وكما جاء في كتيب نيكولاي إيميريش الشهير "دليل المُحققين" (*Directorium Inquisitorum*)، فإن الإجراءات لم تكن مباشرة بتسليم المتهم إلى السلطات الدنيوية، بل كانت تُتَّبع خطوات تدرُجية لإجباره على التوبة: ففي البداية يحتجز في زنزانة مظلمة غير مريحة وهو مقيّد بالسلاسل أين يزوره رجال دين لمجادلته وبحوزتهم الكتاب المقدّس. إذا صمد أمام هذه المعاناة، يتم استخدام وسائل أخرى لإقناعه، كمنحه بعض التخفيف في المعاملة، وذلك بنقله إلى غرفة جيّدة ومنحه طعاما جيّدا نوعا ما، مع وعد بالعفو إن هو أعلن توبته، وحتى إذا لم يُبدِ ندما على تحوّله،

[1] Eymerich, F. Peña, Le manuel des inquisiteurs, op. cit., pp. 105-106.

[2] Anne Brogini, op.cit, p180.

شكّل الاعتراف رمزا من رموز إعادة 'التعميد الروحي للتائب'، وانتصارا ضمنيا للكنيسة من خلال إعادة 'الأبناء الضالين إلى 'الحضيرة'، كما عكس مجتمعا كاثوليكيا يتغذى على الخوف والرقابة. إن البلاغات التي كانت تصل محاكم التفتيش المنتشرة على جميع النطاق الأوربي الكاثولكي في الجنوب خلق في النهاية 'امتثالا اجتماعيا' قائما على الخوف. فأيّ فرد كان يعتقد داخله أنه 'التالي'، حيث لم يكن المجتمع آمنا، فالفرد في المزرعة أو المؤسسة البيروقراطية والسياسية كان يمكن أن يتهم في أي لحظة بالردّة أو أي تهمة أخرى.

ولهذا تعد محاكم التفتيش من المؤسسات الحديثة القليلة التي 'ارتقت إلى مرتبة الأسطورة في المخيال الغربي'، حيث ظلّت الآراء حول هذه المؤسسة تتأرجح بين الحداثيين والتقليديين، "ففي سنة 1817م نشر خوان أنطونيو يورنتي وهو مفتّش تائب كتابا بعنوان 'التاريخ النقدي لمحاكم التفتيش الاسبانية'، والأعذار التي تلفظ بها التقليديون منذ عهد مينديز إي بيلايو".[2]

[1] Anne brogini, op.cit, p181.

[2] Amalric, Jean-Pierre, "Bartolomé Bennassar et al., L'Inquisition espagnole, Ve-XIXe siècle." Annales. Economies, sociétés, civilisations 36, no. 6 (1981), 1079.

لم تكن محاكم تفتيش مجرّد مؤسسات عادية بل مثّلت الجانب المظلم من الحضارة الغربية. وليس هذا فقط "فالمؤسسات التفتيشية الأربعة عشر التي انتشرت في إسبانيا كانت في الحقيقة تملك قدرة على السيطرة أكثر من القوى المدينة وحتى الكنسية نفسها، وتعدّ أكثر تماسكا واستقرارا بسبب تصدير 'الخوف' الممنهج.

وترجع الأسباب الحقيقية لهذا الرعب إلى فعالية الأساليب التي انتهجتها هذه المؤسسات، عبر تطوير آليات سريّة أثناء المحاكمة، تقوم على فصل "المتهم عن بيئته الاجتماعية، ودفعه إلى الشعور المستمرّ بالخزي المتكوّم داخله، والذي لا يقتصر عليه وحده، بل يمتد ليطال سمعَة أبنائه وأحفاده وعائلته، فيحملون وصمة الإدانة جيلا بعد جيل. وكان لهذه الطريقة أثرها في خلق مجتمعات منبوذة شكلتها هذه المحاكمات، حيث يمنع على أفرادها شغل بعض المناصب البيروقراطية في الدولة، وكذا التهديد بالفقر من خلال مصادرة الأملاك وفرض العقوبات الاقتصادية الصارمة".[1]

عموما، لم تكن محاكم التفتيش في العالم الكاثوليكي مجرّد مؤسسات دينية بل كيانا

اختلافات زمنية أو ديموغرافية تُذكر، سواء تعلّق الأمر بأصول الأفراد أو دياناتهم السابقة أو جنسهم.

ففي 80% من الحالات المدروسة -8 من أصل 10-، كانت هناك تعابير تؤكّد الازدواجية، مع تركيز 70% منها على تقديم هذا الخطاب في مطلع الشهادة، كاستراتيجية لتعزيز مصداقية الرواية. على سبيل المثال، صرّح أنطونيو دي جوفاني من جزيرة أندروس: "لم أوافق أبدا [على اعتناق الإسلام] بالقلب، بل احتفظت دائما بالإيمان الكاثوليكي في قلبي"، بينما برّر ديميتريو بابازول من اليونان إعلانه الإسلام علنا بالخوف من الإعدام: "لو لم أُصرّح بلساني أنني تركي... لكانوا أحرقوني. مع ذلك، لم أؤمن قط بمذهب الأتراك، بل ظل إيماني المسيحي ثابتا في قلبي".[1]

هكذا، وفي إطار دراسة التحوّلات الدينية في سياقها النفسي، يمكن تحليل مسار المتحوّلين من النصرانية إلى الإسلام عبر أربع مراحل نفسية-اجتماعية مركّبة[2]، تستدعي مقاربتها تفعيل إطار نظري يجمع بين سوسيولوجيا التحوّل، ونظريات الصراع الهوياتي ورؤى من الأنثروبولوجيا الثقافية حول التثاقف. يمكن أن نكتشف هذه التقلبات الروحية والنفسية في أربعة مراحل، كالآتي:

المرحلة الأولى: تُمثّل هذه المرحلة تحوّلا جوهريا في مسار الهوية الفردية، حيث يخضع الفرد لاختبار وجودي يعكس تناقضا بين البُنى الاجتماعية التقليدية التي ورثها المتحوّل سابقا والسعي نحو الاندماج في نمط ديني جديد. وفقا لنظرية "الصراع بين الذات والبنية" لأنطوني غيدنز، فإنّ "الفرد يعيد تشكيل هويته في مواجهة الأنظمة الثقافية السائدة، مما يُولّد أزمة هوياتية تتصاعد مع محاولته التوفيق بين الانتماء الديني الموروث [في هذه الحالة النصرانية] وبين بحثه عن نظام عقائدي جديد -قد يكون الإسلام أو ربما الحاجات

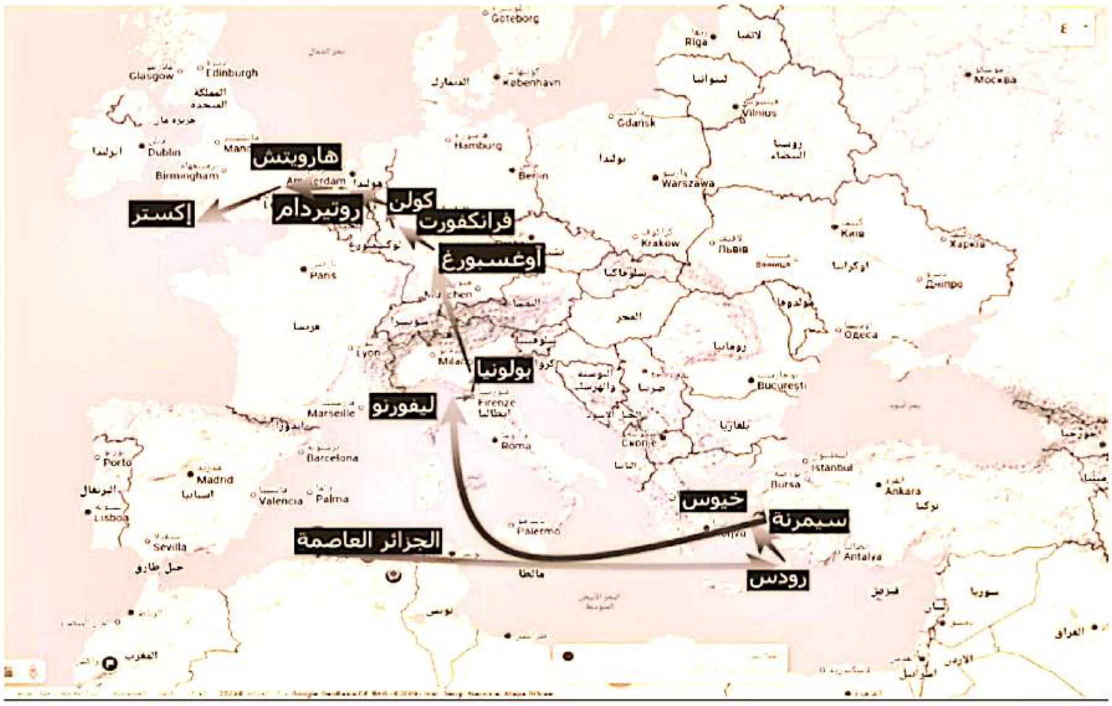
[1] Hana Marie Suckstorff, op.cit, p228.

[2] طبعا لا يمكن إخضاع جميع معتنقي الإسلام لهذه المقاربة الدينية. فالكثير ممن اعتنقوا الإسلام اختاروه كدين وليس كحالة للرقيّ الاجتماعي.

لقد أسهبت الأدبيات الغربية في ذكر العقوبات التي يمكن أن يتعرّض لها "المتحوّل" إذ فكّر في الفرار من المناطق المغاربية، حيث احتوت هذه التآليف الكثير من القصص الخيالية والمرعبة، فقد أورد الأب دان وهايدو ودي سوسا وبيتس... عددا من القصص لأولئك الذين اعتنقوا الإسلام ثم ارتدوا عنه، وكيف عذبوا 'بقسوة ووحشية من قبل المغاربة'.

احتاج فرار بيتس طريقا ووقتا طويلا وجهدا بدنيّا ونفسيا عاليا جدّا، حيث اتبع مسارا احتاج أكثر من أربعة أشهر دون احتساب الوقت الذي توقف فيه في مدن مختلفة خلال هذه الرحلة؛ فقد جمعت فيه الرحلة بين البحر والبرّ، حيث "بدأت من الجزائر إلى سيمرنا ومنها إلى ليفونو عبر البحر ثم برا عبر كل من إيطاليا وصولا إلى ألمانيا ثم هولندا فإنجلترا".

وتوضّح الخريطة التالية مسار الرّحلة التي اتبعها جوزيف بيتس من الجزائر إلى غاية الوصول إلى مدينته إكستر في إنجلترا، وهذا ما يثبت تلك المعاناة التي اعترضت سبيل بيتس بداية بالتفكير بالفرار ووصولا إلى القرار النهائي بالفرار:



يمكن أن نلاحظ شقاء الرحلة التي سلكها بيتس، وتأثيرها على نفسيته حيث عاش خلالها الخوف والشك، وليس هذا فقط فالهروب لم يكن كافيا وحده، "فبعد وصوله إلى بلده إنجلترا استقبل استقبالا غير لائق، فبسبب الحرب البريطانية الفرنسية، لم يصدّق

كما ركّزت بعض محاكم التفتيش الإيطالية أكثر على مظهر الأعلاج العائدين إلى أوربا، حيث "أولت اهتماما بالغا بزيّ المهتدين، وهل ارتدوه خلال إقامتهم على الأراضي الإسلامية، كلباس فرض عليهم أم عن قناعة؟". لقد تطوّرت ممارسات نواب محاكم التفتيش بخصوص اللّباس في نابولي وذلك جنبا إلى جنب مع الأسئلة التي كانت تتعلّق بالصلاة. لقد صرّح ولأوّل مرّة "بيترو ميندار سنة 1574م، أمام المفتشين "أنه أمسك

[1] José M. Floristán, GREEKS AND ALBANIANS RECONCILIATED BEFORE THE INQUISITION OF SICILY, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 24, pp.76-78.

[2] Sander Thomas, op.cit, p25.

بعمامته وفرنحو النبلاء الإيطاليين، صارخا: أنا مسيحي"، وأما في سنة 1581م، فقد سأل المفتشون ولأول مرّة العائد بيترو زاباتيري عما إذا كان قد ارتدى الزيّ التركي أو المغاربي، ومنذ ذلك التاريخ أصبح موضوع اللباس حاضرا باستمرار في قضايا المتحوّلين بمحاكم التفتيش الإيطالية سواء أكان المرتدّون هم من ذكروا أنّهم ارتدوا الزيّ الإسلامي، أو أجابوا 'بنعم' أو 'لا' عند سؤال المفتّشين لهم. وقد اعترف الغالبية الساحقة بأنّهم فعلوا ذلك، حيث كانت الإجابة 'نعم' ".[1]

عموما، لم يكن هناك أي ارتباط بين تلك العادات ونتائج القضايا. فقد حكم على بعض العائدين ممن لبسوا الزي الإسلامي والذين لم يفعلوا، وحتى الذين لم توجه لهم أسئلة أصلا بدرجات متفاوتة. بل إن بعض الذين لم يرتدوا الزي الإسلامي قد فرضت عليهم صلوات تأديبية مدى الحياة، بينما عوقب آخرون ممن اعترفوا بارتدائهم الزي الإسلامي بسنوات قليلة من الصلاة المنتظمة.

لكن منذ "سنة 1620م أصبح من النادر أن يسأل المفتشون في ليفورنو وروما عن الزّي الذي ارتداه الأعلاج خلال إقامتهم على الأراضي الإسلامية. فقد أثبت سجلّات محاكم التفتيش الليفورنية، حالتين فقط سئل فيها المفتشون مرتدّين عن أزيائهم، واحدة في سنة 1628م وأخرى سنة 1666م. تعود الحالة الأولى لديميتريو أغاليوتو الذي سأله المفتش العام عن رأيه فيما إذا كان بإمكان المسيحي أن يتظاهر بأنه تركي ويتزوج من امرأة تركية، وفي ذلك إشارة ضمنية إلى اللّباس".[2]

أما في صقلية فقد كان من الشائع جدا أن يسأل المفتشون "العلج العائد" عن لباسه

في سنة 1627م، عاد أحد الانجليز من الأسر في الجزائر إلى قريته مانهيد في سومرسات، واعترف بـ"ارتداده" للإسلام حسبه. إن هذا الفرد المجهول يعتبر أول إنجليزي من عصر النهضة ورد ذكره في السّجلات، واعترف بتحوله للإسلام بعد عودته إلى الديار. لقد كان اعترافه دراماتيكيا جدا، ذلك أن عظتين ألقيتا من طرف إدوارد كيلات وهنري بايام في نفس اليوم. إنهما أول عضتين في الاحتفال الانجليزي، بما يمثّل سابقة في الاعتراف.[1]

وللمساعدة على إعادة دمج المتحولين "التائبين" اجتماعيا، جاء بايام لمؤيديه وحذّر المجمّع، "ضد اللاّمسيحيين الناقدين، والموبّخين، واللائمين للمرتدين التائبين". وبنفس الطريقة، حاول جوج حماية "المتحولين التائبين عند عائلته وأتباعه. وبشكل واضح في بعض الأحيان، فحتى الوالدين والأزواج، لم يعلموا كيف يعامل قريبهم "المتحول"، وقد رفض جوج بقوة، أي شكل من أشكال النبذ والإبعاد عن المجتمع:

"لا توبّخو ختانه، لا توبّخوا إخضاع نفسه للإسلام *Mohometisme*: لا تبعدوه عن مجتمعه، لا تتجنبوا التواصل معه... المتاجرة معه، الأكل أو الشرب معه، الصلاة معه أو الدعاء له".

نشر ويليام جوج خطبة القاها في كنيسة ستيبني سنة 1638م، تحت عنوان "التعافي من الرّدّة"، تناول فيها قصّة لمتحوّل عائد من الجزائر يدعى فينسنت جوكس، حيث تعبّر الخطبة عم شكل التوبة وطريقة مصالحة المتحوّل لكنيسته ومجتمعه على الطريقة اللّاوديّة، حيث يجب أن يحضر المرتدّ إلى الكنيسة يوم الأحد على أن يطلب الراهب منه الاعتراف بخطيئته الشنيعة علنا.[2]

وتعني الشعيرة اللّودية أن يتم تأهيل "المرتدّ" التائب وفق طرق محدّدة، وهي شعيرة أوجدها أصحاب المذهب اللودري البروتستانتي سنة 1637م، كجزء من الإصلاح الديني

---

[1] Matar, op.cit, p63.

[2] Joel Gillaspie, English Identity and Muslim Captivity in the Mediterranean, English Identity and Muslim Captivity in the Mediterranean, 1580-1640, University of Mississippi, 2015, p149.

أن يُدمج مباشرة في المجتمع البريطاني دون الحاجة إلى معاقبته، في حين كان يمكن أن يسجن أولئك الذين ألقي عليهم القبض في البحر، فيخبرنا راولينز في مذكراته سنة 1622م، "أن القبطان المرتدّ جون هنري تشالندر المولود في ساوث وورك، وخمسة أتراك آخرين يتواجدون الآن في سجن بلايموث".[1]

كان من النادر أن يتمّ إعدام "الأعلاج" الذين يلقى القبض عليهم من قبل دول الشمال. كانت الحالة الوحيدة التي أعدم فيها علج من قبل السلطات الهولندية هي تلك "التي تعود إلى متحوّل إسباني يدعى أماندو دياز، والذي نسبت إليه تهم باختطاف ألفي شخص من السواحل الاسبانية. وبطلب من السلطات الاسبانية أعدم على سارية إحدى السفن الهولندية في ميناء مالقة".[2] يمكن أن نلاحظ أن دول الشمال قد حاولت استقطاب أكبر عدد من المتحوّلين، أملا في إعادتهم إلى الحضيرة البروتستانتية أو على الأقل 'إيقاف عملياتهم البحرية ضد السفن التجارية لهذه الدول'.

ففي سنة 1629م كان يعيش في روتردام أربعة أوربيين اعتنقوا الاسلام هم: أوليب وقاسم وحامد وريميت ، بل إنهم انضموا إلى الأسطول الهولندي[3]، لكن التساؤل الذي يجب أن يطرح نفسه هو ما الذي جعل هؤلاء الأربعة يعودون إلى هولندا مع الاحتفاظ بعقيدتهم؟

يجب أن ندرك أن القوانين لم تعكس أبدا واقع الحال في تعامل الحكومات الأوربية من "المهتدي"، خاصة مع تنامي الحاجة إلى هؤلاء المرتدين سواء من خلال عملية استغلالهم كوسطاء لإقامة معاهدات مع الدول المغاربية أو حتى التحالف معهم لمهاجمة

---

[1] Rawlins, op.cit, p55.

[2] GÉRARD VAN KRIEKEN, Corsaires et Marchands LES RELATIONS ENTRE ALGER ET LES PAYS-BAS 1604-1830, EDItIoNS Bouchene, 2002, p53-54.

[3] Maartje van Gelder, "Between North Africa and the Republic: Dutch Converts to Islam in the Seventeenth Century", Tijdschrift voor Geschiedenis 126, no. 1 (2013), p18.

5- المتحوّل العائد والمجتمع الأوروبي: تحديات الاندماج في هوية مفقودة.

قضى بعض "المرتدّين" سنين طويلة على الأراضي المغاربية والإسلامية، مثلما حدث مع "بياتريس دي تورو التي قضت أربعة وثلاثين سنة في العالم الإسلامي، فاندمجت في ذلك المجتمع واختلطت لديها مجموعة مختلفة من المشاعر والحنين والشوق، ما خلق في نفسيات هؤلاء العائدين نوعا من الصدمة الثقافية تجلّت في محاولة رمي الماضي بجميع تقلباته الحسية والفكرية والدينية والاجتماعية رغم أنه مثّل الجزء الأكبر من حياتهم، ومحاولة تبني فكر جديد كان مدفونا تحت براثين التحوّل.

والحقيقة أن الحياة على الأراضي المغاربية قد اختلفت بشكل شبه كلّي على تلك التي سيعيشها "المرتدّ" بعد عودته إلى بلاده، فحتى لو لم يحصل المهتدي على حريّته فإن حياته على هذه البلدان المغاربية كانت تشبه حياة غنيّ في العالم النصراني، "فبيتس عاش حياة بذخ تحت إمرة سيّده وكان المسؤول عن خزائنه وتجارته".[2]

ورغم تلك الرغبة الكنسية لتشجيع عودة الأعلاج إلا أنها اصطدمت بواقع مرير ومحبط من الناحية المادية، فلم تكن الظروف جذابة حتى لؤلئك الذين عادوا إلى النصرانية عن طيب خاطر، حيث لم يسلموا من تبعات عودتهم إلى بلدانهم الأصلية. "فميشال يوهان الذي كان قبطانا في البحرية الجزائرية بين سنتي 1725م-1739م، اضطرّ بعد سبعة أشهر من عودته إلى بلدته غوثا بهولندا، أن يغادرها مرّة أخرى باتجاه أمستردام، ثم إلى المستعمرة الهولندية بغايانا في أمريكا الجنوبية، بحثا عن فرصة لبدأ حياة جديدة

[1] PETER LAMBOI\N WILSON, op.cit, p46.

[2] Josef Pitts, op.cit.

بعيدا عن كل تلك التقلّبات الفكرية والمادية التي عانى منها في موطنه الأصلي"، وقد صرح كوهين لاحقا: "لم يكن في غوتا ذلك العنصر الذي يمكنني أن أعيش لأجله.[1]

وليس هذا فقط فلم يكن المجتمع يقبل إعادة دمج أولئك العائدين من شمال إفريقيا بسهولة، حيث اعتبر أن غموضهم الأخلاقي تهديد لبنية ونظام المجتمع العام، حتى أن هذه

فردا منه، الأمر الذي جعل عودته إلى الوطن عبارة عن صدمة ثقافية تجاه مجتمع نصراني لم يعد يمتلك تجاهه الحنين السابق، نتيجة السنوات الطويلة من الغياب التي جعلت منه فردا مغربيا. "فقد منع بيلاو من النزول من السفينة بعد وصوله إلى جبل طارق فارا من المغرب، بسبب لباسه المغاربي وسمرة بشرته ولحيته الكثيفة".

لقد اختلطت مشاعر بيلاو بين ذلك الانتماء لأمتين مختلفتين عقديا، حيث تجسّد ذلك التناقض في قلب رجل واحد، فيخبرنا "أنه سعد عندما التقى بابن شقيق السفير المغربي المدعو عبد القادر في شوارع لندن، أكثر مما كان يسر لرؤيته في بلاد المغرب"، فهذا اللقاء قد حمل دلالات مختلفة لمشاعر من الحنين أيضا تجاه بلاد المغارب، حتى "أن بيلاو لم يجرؤ على رفض دعوته للعشاء من قبل عبد القادر، حيث تناول معه طبقه المفضّل من الكسكسي وتبادل أطراف الحديث مع السفير وابن شقيقه حول الأوضاع العامة في المغرب".[1]

على الجانب الآخر، واجه "بيلاو" صعوبة في الاندماج مجددا في المجتمع البريطاني رغم أن والديه كانا لا يزالان على قيد الحياة. كان يائسا من فكرة العودة إلى منزله، لأنه لم يعد يعرف أحدا هناك. ومع ذلك، فقد حظي باستقبال حافل من سكان بلدته "بنرين."

يصف "بيلاو" هذا الاستقبال قائلا: "لقد أحاط بي الناس من كل جانب حتى إنني لم أستطع المرور بينهم". ثم يواصل مقارنا بين هذا الموقف وما حدث له سابقا: "لقد كان وصولي مشابها لما حدث في مكناس، لكنني أعترف بأن وصولي إلى بلدتي كان أكثر إرضاءً لي من دخولي الأول إلى مكناس، فقد أكرمني الناس هنا مبتهجين بعودتي إلى وطني."[2].

لم يتعرف بيلاو على أي من أولئك الذين استقبلوه ذلك أنه غادر البلدة صغيرا. وحين التقى بيلاو والديه البالغين من العمر حولي الستين سنة، لم يتمكنا من التعرف عليه نتيجة تغيّر ملامحه، حتى أنّهم لم يصّدقوا أن الذي أمامهم هو ابنهم، وبدوره لم يتمكن

[1] Milton, Giles. White Gold: The Extraordinary Story of Thomas Pellow and Islam's One Million White Slaves. Macmillan, 2005, p188.

[2] Pellow Thomas, op.cit.

ولهذا 'فإنّ الحاجة الروحية لأدباء القرن السابع عشر قد عبّرت عن تراكم ديناميكي وغير مستقر للروحانية'، فزورايدة المسلمة هي الآن مسيحية، والمال 'الوثني الذي يملكه والدها أصبح متحركا نحو الإنفاق على القضيّة الايمانية النصرانية، ذات الارتباط الروحي الملّح. وفي مقابل هذ 'فروي هو شخصية تعبّر عن الحالة الاسبانية خلال تلك الفترة، حيث أن القيمة الاجتماعية تحددها ثلاثة زوايا: 'الكنيسة أو البحر أو القصر الملكي'، وكأنه يريد أن يقول: "من أراد أن يكون ذا قيمة اجتماعية وذا جاه فإن عليه أن يتبع الكنيسة أو يركب البحر أو ليخدم الملوك في قصورهم' كما يقال: "لقمة الملك أفضل من نعمة السيّد".[1]

مما سبق يمكن أن "نلاحظ بأن روي هو انعكاس للمجال الثقافي الجمعي للاسبان، ما يشكّل الحياة المهنية المرتبطة 'بالغنى والازدهار والفقر والعوز'، 'والقيمة الاجتماعية'. فالنظرة العامة التي تشكّلت في سياق الحياة الاجتماعية للنخبة قد أثرت في تجسيد سيرفانتيس نفسه لشخصيات قصّة 'حكاية أسير'.

إن فولتير الذي لم يقدر على مواجهة الكنيسة بشكل مباشر، استخدم الإسلام لنقد أفكار وسلطة البابا، فكان في كثير من الأحيان متذبذبا في طرحه لقضيّة التحوّل والإسلام عموما في أعماله، ففي رواية كانديد قالت إحدى شخصيات الرواية: "لقد قام المغاربة بتجريدنا من ملابسنا تمامًا كما ولدنا أول مرة... كنت حتى تلك الفترة لا أزال عذراء، لكن يا حسرتاه، لم يدم ذلك طويلا، فقد سلبني إياها القبطان"[2]، وفي المقابل كان فولتير منصفا نوعا ما في عمله 'زاير' فقد عامل الأديان كشيء مكتسب تتحكم فيه البيئة والمجتمع والأطر الخلفية المكوّنة للأخلاق المتعلّقة بالفرد نفسه.

تندرج رواية فولتير الساخرة "كانديد" (1759م) ضمن سياق أدبي أوروبي ساد خلال القرن الثامن عشر، يُضخّم قصص "الهمجية الشرقية" لانتقاد المؤسسات الأوروبية نفسها، لكنه يسقط في فخّ الاستشراق الكلاسيكي. فقصة ابنة البابا أوربان العاشر التي

[1] Ibid, p98-100.

[2] Voltaire, op.cit, p.65-66.